

DE LA RELIGION AU POINT DE VUE DE LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Par G. SIMMEL,
Professeur à l'Université de Berlin.

I

Les âmes pieuses se font souvent l'idée obscure que la religion implique immédiatement, en ou par soi, l'existence de Dieu ou la réalité objective des vérités du salut. On n'a aucunement besoin de nier la légitimité des affirmations religieuses, le caractère inspiré de leurs fondements, la réalité de leurs objets et du commerce de l'homme avec la divinité, pour maintenir cependant que la religion en tant que telle est un événement qui se produit dans la conscience humaine, et n'est rien davantage. Étant donné qu'il existe un rapport entre Dieu et l'âme individuelle, c'est néanmoins seulement le côté constitué par celle-ci qui nous est donné. La religion n'est pas ce rapport pensé comme un tout, comme l'unité qui en

renferme en soi les éléments. Qu'il s'agisse du rapport contractuel de l'ancien testament, ou du rapport filial du nouveau testament, ou encore d'une fusion mystique entre Dieu et l'homme, il y a toujours là un fait composé de deux directions relatives, un événement métaphysique, qui peut bien fonder ou impliquer la religion, mais qui n'est cependant pas encore la religion elle-même. Autant vaudrait dire que la droiture comme forme de l'acte individuel coïncide avec le droit, comme mode d'union objective des hommes entre eux. La religion est bien plutôt seulement l'attitude subjective de l'homme, en vertu de laquelle il constitue une face de cet ensemble de relations, ou peut-être la réaction subjective sur la réalité de cet ensemble; elle est tout entière une façon humaine de sentir, de croire, d'agir, peu importe le terme par lequel tour à tour on désignera la fonction qui, se développant exclusivement chez l'homme, constitue ou exprime sa part à la relation avec Dieu. La seule chose, qui nous soit donné comme fait premier et assuré, c'est encore ici certains états ou certains événements en notre âme, que nous désignons, dans la mesure où nous les appelons religion, comme le côté immanent à nous d'une relation avec un principe supérieur. Pour parvenir à une analyse scientifique *du fait religieux*, il faut partir de cette proposition, évidente et cependant restée obscure à tant d'esprits : le fait, qu'un Dieu a créé et dirige le monde, qu'il rend la justice au moyen de récompenses

et de peines, que de lui dérivent la rédemption et la sanctification, tout cela ne constitue pas la religion, quand bien même cela constituerait la matière de nos croyances, de nos sentiments, de nos actions religieuses. De même qu'il nous faut distinguer, d'avec le procès pensant lui-même, le monde objectif qui en constitue le contenu, de même il faut distinguer le contenu religieux dans son existence et dans sa valeur objective, d'avec la religion considérée comme une fonction subjective et humaine.

Cette distinction permet de faire rentrer la religiosité sous un point de vue épistémologique très compréhensif. Les grandes catégories de notre vie intérieure : l'être et le devoir, la possibilité et la nécessité, le vouloir et le craindre, constituent une série, par où viennent passer les contenus de la conscience, les déterminations des choses qui se laissent logiquement fixer et concevoir : on peut les comparer aux diverses formes de combinaison que peut prendre une seule et même substance chimique, ou à la multiplicité d'instruments musicaux, sur lesquels on peut jouer une seule et même mélodie, mais chaque fois avec une couleur, avec un caractère musical, qui diffèrent. Peut être sont-ce seulement divers sentiments concomitants qui nous présentent le même contenu matériel tantôt comme existant, tantôt comme n'existant pas, tantôt comme objet d'un devoir, tantôt comme objet d'une espérance, ou, plus exactement, qui signifient qu'il est tantôt une chose, tantôt une autre. D'après son état

total, notre âme répond au même contenu logique par une attitude tout à fait différente, et lui prête ainsi, selon le contexte où elle l'insère, des significations toutes différentes. Or il me semble que la religiosité appartient au nombre de ces catégories formelles et radicales, et apporte ainsi sa tonalité propre à certains contenus représentatifs, qui d'ailleurs auraient admis aussi l'application d'autres catégories. Les mêmes faits que nous avons mentionnés plus haut : Dieu et sa relation au monde, la révélation, le péché et la rédemption peuvent être traités au point de vue pur et simple de l'être, à titre de faits métaphysiques plus ou moins démontrables ; ils peuvent tomber sous la catégorie du doute, cet état interne particulier d'oscillation, qui constitue avec l'être et le non-être une nouvelle forme spécifique de conception des choses ; certains d'entre eux peuvent rentrer sous la catégorie du devoir, de telle sorte qu'ils apparaissent, pour ainsi dire, comme des prescriptions morales, auxquelles doit satisfaire l'ordre des choses. Et de même à présent, sans que le contenu en soit le moins du monde modifié, ils peuvent posséder une forme religieuse — une forme peut-être tout à fait fondamentale *d'être éprouvés par nous*, un état d'âme fondamental, qui prête à ce contenu une portée et une forme spécifique d'être et de valeur, mais que d'ailleurs nous ne pouvons décrire psychologiquement que comme un complexus de sentiments élémentaires distincts : par exemple le moi se

renonçant à lui-même et simultanément se retrouvant lui-même, une réserve pleine d'humilité et un élan passionné, une fusion intime avec le principe suprême et une séparation profonde d'avec lui, ou bien encore une représentation sensible et immédiate, et en même temps abstraite et transcendante de cet être. Le fait que tous ces termes apparaissent comme contradictoires entre eux ne fait que donner de la vraisemblance à l'hypothèse selon laquelle le phénomène religieux n'est pas un composé de ces termes, pris isolément, mais qu'il constitue une unité interne *sui generis*, dont la construction postérieure ne peut se produire que par des couples de termes psychologiques opposés se limitant réciproquement. De même qu'au point de vue extérieur et pratique la même fin pratique peut traverser toute une série de domaines d'intérêt, dont chacun lui attribue une gravité spéciale, une réaction spéciale de nos centres volontaires sur lui, de même ces concepts transcendants sont supportés tantôt par un état de tension interne, qui en constitue la signification théorique, quant à l'être ou au non-être, tantôt par un état, que nous pouvons appeler en quelque sorte poétique, lorsque, se plaçant tout à fait au delà de la question de réalité, on se contente de jouir de l'harmonie esthétique ainsi atteinte de la conception de l'univers, tantôt par l'état d'âme spécifiquement religieux, qui peut-être pré-suppose le premier, peut être aussi le fonde, mais en tout cas ne coïncide nullement avec lui; il représente bien

plutôt un ton propre et impossible à confondre avec un autre, dans lequel notre âme joue la mélodie. A traiter ainsi la question, voici quel bénéfice en retire la théorie de la religion. D'abord la religiosité est comme une disposition irréductible et fondamentale de l'âme, de sorte que la portée et la valeur qu'elle communique aux contenus qu'elle comprend sont de même ordre que les catégories de l'être, du devoir, du vouloir, etc., par où le monde qu'elle crée devient autonome, il n'a plus besoin d'attendre sa légitimation de ces catégories, il leur est coordonné. En second lieu la séparation logique ainsi obtenue entre la religiosité et son contenu plus ou moins dogmatique a plusieurs conséquences essentielles. Si la religiosité est une façon subjective de prendre conscience de contenus définis, on conçoit que, dans tous les changements, dans tous les développements des derniers, la profondeur et la signification subjective de l'état d'âme religieux peut cependant demeurer identique, comme tous les contenus d'existence, étrangers les uns par rapport aux autres ou contradictoires entre eux, possèdent cependant de la même manière et au même degré, le sentiment de réalité, que nous objectivons comme constituant leur être, et comme toutes les prescriptions morales qui entrent en conflit participent de la forme qui leur donne un caractère moral : la forme du devoir. Il suit encore de cette même circonstance que l'état d'âme religieux ne rend aucun contenu déterminé logiquement

nécessaire, et qu'aucun contenu ne possède en soi seul la nécessité logique de devenir religion.

Toutes les vieilles théories, qui commettaient l'erreur de vouloir tirer logiquement, du concept de Dieu, son existence, ou déduire du fait de l'existence la nécessité d'un Dieu, trouvent leur pendant dans les prétentions dogmatiques qui veulent toujours ne tenir pour légitime *qu'un seul* objet de la religiosité, soit parce qu'à les en croire un état d'âme religieux ne peut aboutir qu'à cet objet sous peine de s'abîmer dans des contradictions internes, soit parce qu'ils croient pouvoir ramener logiquement la réaction spécifiquement religieuse elle-même, à l'objet que leur philosophie leur représente comme théoriquement démontrable. De toutes ces difficultés nous sommes délivrés dès que nous concevons le religieux comme une catégorie formelle fondamentale, qui sans doute a besoin d'un contenu, au même titre que la catégorie de l'être, mais qui manifeste, au même titre que celle-ci, la flexibilité de son caractère formel, par l'étendue du contenu matériel qu'elle peut indifféremment supporter. Enfin cette conception détache le sentiment religieux de toute liaison exclusive à des objets transcendants. Il est une infinité de relations sentimentales à des objets très terrestres, hommes ou choses, que l'on ne peut désigner que comme religieuses. L'attitude qu'observe l'homme de tempérament artistique par rapport à ce qui est beau à voir, le travailleur par rapport

à sa classe révoltée, ou le féodal entiché de noblesse par rapport à sa caste; l'âme pleine de piété par rapport aux traditions et aux objets que le passé nous a transmis; le patriote par rapport à sa patrie, ou l'enthousiaste par rapport aux idées de liberté, de fraternité, de justice, — toutes ces attitudes ont en commun, dans la diversité infinie de leur contenu, un ton psychologique que l'on peut désigner comme religieux, parce qu'on peut le réduire, par analyse, à cette complication caractéristique d'aspiration et de jouissance, de don et de reprise, d'humilité et d'exaltation, de fusion et de tenue à distance, et parce que cependant on ne peut le composer avec ces éléments dans son unité spécifique. Je suis convaincu que l'on ne comprendra pas la religion en son sens étroit et transcendant, avant de l'avoir interprétée comme consistant à aiguïser, à sublimer, à élever à l'absolu ces dispositions, ces réalisations mixtes, inférieures, de son principe. Bien entendu l'on ne préjuge par là, en aucune manière, de la portée positive de son contenu, dont il est plus vrai de dire qu'il possède une légitimité et une probabilité absolument indépendante de ses modes historiques étudiés et psychologiques de réalisation. De même la tentative faite pour chercher la forme religieuse elle-même dans des objets terrestres, et pour en trouver les dispositions loin au delà de la religion proprement dite, ne présente aucun caractère euhéméristique, et n'a aucun rapport absolument avec les efforts

faits pour résoudre la religion en *trophumanités* de toute espèce. Car il ne s'agit pas de rabaisser la religion, mais inversement de faire remonter dans sa sphère certaines relations et certaines modalités terrestres du sentir. Ce sont précisément ces phénomènes qui constituent des réalisations, plus rudimentaires sans doute et moins pures, du principe fondamental qui parvient dans la religion à la plénitude et à la pureté de son existence. Mais l'on ne saurait l'affranchir de son incompréhensible isolement, sans par là sacrifier si peu que ce soit de sa valeur, si l'on ne tient la religiosité pour une catégorie fondamentale, mais par là même purement formelle, qui, tout comme les autres formes fondamentales, plus ou moins *à priori*, de notre être interne, peut recevoir, à titre de matière, tout le règne de la réalité.

II

Ainsi la fonction qui fait le caractère religieux des objets est en principe coordonnée avec celle qui en fait pour nous l'être, tout à fait indépendamment du développement psychologique réel, dans lequel l'un ne se produit peut-être pas sans entraîner ou sans présupposer l'autre. Par là se trouve maintenant en particulier fondée la séparation de la croyance religieuse d'avec la croyance théorique. La croyance au sens intellectuel est du même ordre que le savoir, n'étant qu'un simple

degré inférieur de celui-ci, elle consiste à tenir quelque chose pour vrai en se fondant sur des raisons qui ne diffèrent que par une moindre intensité quantitative de celles en vertu desquelles nous affirmons savoir. C'est ainsi que des recherches de métaphysique ou de théorie de la connaissance nous conduisent à tenir l'existence de Dieu pour une hypothèse plausible, ou même, en supposant remplies certaines conditions, nécessaire. Alors nous croyons en Dieu comme on croit à l'existence de de l'éther lumineux et à la structure atomique de la matière. Mais nous sentons immédiatement que, lorsque l'homme religieux dit : « Je crois en Dieu », il entend par là quelque chose de plus qu'un certain acte de tenir avec certitude son existence pour vraie. La théorie la plus connue, parmi celles qu'a inspirées ce sentiment, est celle de la croyance pratique chez Kant, théorie qui, d'une manière générale, constitue un des thèmes caractéristiques de la pensée du xviii^e siècle, et suivant laquelle ce n'est pas la morale qui doit être fondée sur la religion, mais inversement c'est la croyance religieuse qui est l'expression ou la conséquence du sentiment moral. Mais chez Kant comme aussi chez Fichte, la croyance demeure encore en définitive quelque chose d'intellectuel, quoique le point de départ en soit suprathéorique. Ce qui pousse Kant à croire en Dieu et en l'immortalité, c'est la nécessité morale de travailler à la réalisation du « souverain bien », de l'harmonie de la parfaite vertu et de la parfaite

félicité. Puisque cette nécessité est une nécessité absolue, à laquelle nous ne pouvons en tant qu'êtres moraux nous dérober à aucunes conditions, nous devons donc croire aussi à la possibilité de sa réalisation, puisque sans cela notre effort serait vide de sens; mais cette réalisation n'est possible qu'à certaines conditions transcendantes. Or, quoique cette hypothèse ne doive impliquer selon son auteur aucune preuve théorique ou connaissance de son objet, cependant cette croyance kantienne demeure une croyance théorique, parce qu'elle repose sur un raisonnement, et même sur un double raisonnement : elle implique d'abord que l'impératif qui se rapporte au souverain bien ne peut subsister sans passer à l'hypothèse de sa réalisation, et en outre que cette réalisation ne peut avoir lieu que par un Dieu et par une justice transcendante. Les deux affirmations peuvent être contestées. C'est affaire de besoin psychologique subjectif, mais non de nécessité logique, si l'individu tient ses obligations morales pour les parties d'un développement objectif et absolu du souverain bien. Que la morale exige que nous dépassions ainsi le devoir individuel et momentané, c'est ce qu'on peut, avec le même droit logique, nier ou affirmer. Mais si l'on accorde cela même, il n'est plus certain que seulement des forces transcendantes puissent satisfaire à cette exigence. Si l'on débarrassait cette manière de penser de ce qu'elle implique d'individualisme étroit, et si l'on consentait l'action de

l'individu comme un élément non autonome du développement de l'humanité, alors on pourrait peut-être concevoir une adaptation sociale comme suffisante pour réconcilier l'une avec l'autre la vertu et la félicité, d'une manière définitive et dans l'ensemble des accidents sociaux; ou bien l'on pourrait, en donnant aux deux termes un sens biologique, laisser aboutir l'évolution purement naturelle au même but. Je ne veux pas dire que ces possibilités aient beaucoup moins de difficultés à surmonter que l'hypothèse kantienne. Je ne les introduis que pour démontrer la possibilité de remplacer celle-ci par toutes sortes de médiations théoriques et pour en mettre par là en lumière le *caractère proprement théorique*. Puisque la croyance kantienne n'est rien d'immédiat, mais est seulement le développement théorique d'impulsions morales, il n'en resterait rien, mais absolument rien, si la fausseté, ou tout au moins la non-nécessité, théorique des principes qui règlent ce développement était démontrée. Kant a donc bien, d'une façon très méritoire, établi que la croyance religieuse a son domaine en dehors de l'ordre purement intellectuel, dans la mesure où il la distingue profondément de l'hypothèse théorique, qui permet toujours d'espérer qu'on s'élèvera jusqu'au savoir proprement dit : la croyance religieuse, puisque l'origine et le but en sont placés dans la morale et non dans l'intellectualité, est tout à fait opposée à l'*exigence* de vérité qui caractérise l'hypothèse. Cependant l'essence

spécifique de la croyance religieuse demeure encore méconnue, puisque c'est seulement aux occasions qui la suscitent, aux relations qu'elle soutient, et non pas à elle-même, qu'un caractère théorique est dénié. Nous n'en obtenons pas non plus encore la coloration propre, si nous remontons non plus à des phénomènes volontaires mais à des sentiments comme en étant la source. L'angoisse, le doute, l'isolement, et même encore une vie sentimentale débordante, qui franchit les limites de la finitude, peut conduire à la croyance en Dieu. Mais par là cette croyance elle-même ne se trouve pas encore définie. Car ici même elle pourrait encore être une hypothèse purement théorique, quand bien même l'hypothèse, née de besoins sentimentaux, aboutirait à des satisfactions sentimentales. L'essence intime de la croyance religieuse me paraît pouvoir bien mieux s'exprimer en disant qu'elle désigne un état de l'âme humaine, un état de fait, et non pas, comme tout ce qui est théorique, *le simple reflet* d'un état de fait. Sans doute l'intellectualité désigne, elle aussi, un mode déterminé d'existence de l'âme, mais, par rapport au rôle qu'elle joue dans l'ensemble de notre existence, le procès mental lui-même et la forme d'existence qui s'exprime par lui s'efface entièrement devant son contenu. En tant qu'êtres théoriques, nous ne sommes rien, que les récipients, sans individualité, du contenu positif des choses, des miroirs indifférents, dont l'être propre disparaît tout entier

dans l'être de l'objet reflété. En ce qui touche le connaître, l'intérêt porte non sur l'activité qui le supporte, mais sur le sens de la matière, dont il est le support. Au contraire, en tant que nous avons des croyances religieuses, nous ne nous distinguons pas de ceux qui n'ont pas de croyances ou ont d'autres croyances, par la diversité du contenu que reflète notre conscience — cette diversité ne présente pas pour la notion ici considérée d'importance particulière — mais par l'état de notre âme elle-même. La croyance religieuse en Dieu est une forme de l'être interne, qui peut d'ailleurs avoir aussi son côté théorique et ses conséquences théoriques, et peut bien s'exprimer sous forme théorique, tandis que dans la croyance ou dans la connaissance théoriques qui se rapportent à Dieu, notre état psychique n'est que le support impersonnel et caché d'un contenu logique.

Et ce n'est pas seulement la croyance à son existence, c'est encore ce qu'une âme religieuse appelle connaissance de Dieu au sens large, qui n'est pas une prise de conscience de Dieu considéré comme un contenu représentatif, mais bien le fait de l'union du cœur avec lui, constitué par l'acte de nous donner à lui et l'acte de le recevoir, en tant qu'*événements réels*, et dont la connaissance intellectuelle de Dieu n'est que le reflet. C'est le fondement de cette parole de Grégoire de Nysse : « Qui a délivré son cœur de toute méchanceté, voit dans sa beauté propre l'image de l'essence divine ».

Grâce à cette théorie, selon laquelle il s'agit, dans la croyance religieuse d'un être, du phénomène subjectif lui-même, et non pas, comme dans la connaissance théorique, de son contenu, s'expliquent toutes sortes de faits qui, sans cela, seraient inexplicables. Par exemple, la prière pour obtenir la foi, — démarche tout à fait vide de sens pour le rationalisme courant, puisque évidemment on ne peut adresser de prière qu'à celui en qui l'on croit déjà, et puisque si déjà l'on croit en lui on n'a plus besoin de prier pour obtenir la croyance. En réalité, cette prière présuppose la croyance au sens théorique, qu'il existe un Dieu et qu'il est en état de satisfaire à des prières, cela doit être mis hors de doute, pour que l'on puisse prier. Mais que l'on agisse ainsi, cela prouve que l'on prie pour obtenir autre chose, une réalité interne propre, une transformation de notre constitution, qui ne trouve dans le fait de tenir quelque chose pour vrai qu'un point d'appui conscient ou un reflet extérieur. Telle est peut-être la base profonde de l'erreur ontologique qui veut atteindre l'existence de Dieu par un raisonnement de la pensée pure, chose possible seulement si l'existence de Dieu a été déjà secrètement présupposée. On l'a placé pour ainsi dire en toute sécurité de conscience dans les prémisses, parce qu'on sentait que nous possédons déjà le Dieu, que seule la logique démontrera, parce que la croyance religieuse en lui appartient à notre existence réelle, dont la croyance, ou preuve théo-

rique, dépend, à titre de simple reflet secondaire. C'est aussi, sur la même base, le cas de la prière pour obtenir la croyance, mais renversé : là, étant donnée l'application théorique du mot croyance, on voudrait obtenir l'application de la croyance à l'être ; ici, étant donné le sentiment assuré de l'être, on voudrait en obtenir ou en formuler la légitimation théorique. — Par là s'expliquent encore les multiples jugements moraux de valeur que l'on voit attacher à la croyance. Que la croyance soit quelque chose de méritoire, ce serait, au sens purement intellectuel du mot, une franche absurdité. La circonstance que l'on se laisse convaincre théoriquement d'une chose est tout à fait au delà des qualités de moralité et d'immoralité. La parfaite perversité morale, qui se rencontre avec une croyance exempte de doute à l'existence de Dieu, devrait suffire à convaincre de l'absence de lien entre les deux ordres de faits. La croyance, que l'on tient pour un mérite, doit donc être quelque chose d'autre, ne peut signifier qu'une qualité personnelle immédiate et interne. Il en est de même quand inversement l'Église fait de l'incrédulité une perversion morale. L'influence terriblement funeste des erreurs que cette opinion a d'ailleurs entraînées n'a pas besoin d'être analysée ; elles consistent principalement en ceci, que l'on a étourdiment confondu la propriété de l'être interne, que la croyance désigne, avec sa nature morale ; que l'on a en outre, — le sens moral de la

croissance étant accordé, — négligé le fait que la constitution totale correspondante de l'âme pouvait avoir pour causes des propriétés et des impulsions de provenance non religieuse; enfin, que l'on identifiait la croyance, ainsi entendue, sans hésitation, avec un contenu de croyance historiquement déterminé, exclusif de tous les autres. Le vice de la maxime pratique qui assigne à la croyance une signification morale est donc hors de doute. Mais cette maxime reposait au fond sur un instinct qui était quelque chose de plus et de plus profond que l'intolérance hiérarchique : le sentiment, tout à fait fondamental, que la croyance n'est pas une simple conjecture théorique qui passerait à la surface de notre être en le laissant aussi indifférent que la conjecture selon laquelle Sirius est habité, mais qu'elle-même est un être; qu'elle ne consiste pas seulement dans l'acte de tenir pour vrai, avec des *conséquences* graves pour notre essence, — car ces conséquences ne pourraient évidemment nous être attribuées qu'au même titre que leurs causes, c'est-à-dire pas du tout, — mais qu'elle est déterminée par cette essence, ou, plus encore, qu'elle est une détermination de cette essence.

La croyance aux vérités du salut doit encore être autre chose qu'une opinion théorique, en raison de sa portée pratique. Car, si même on possédait ce qui en constitue le degré le plus élevé, à savoir l'omniscience, on serait encore exposé, en principe, à la possibilité du change-

ment d'opinion, comme c'est le cas pour nos connaissances les plus sûres. L'essence du connaître, c'est le changement, entendu même au sens de la négation de l'antérieur par le postérieur. Cela est impliqué dans le caractère d'objectivité, que la connaissance achète à ce prix : ce caractère est l'expression du fait qu'il passe à la surface du moi propre sans le toucher directement. Les contenus de la connaissance n'intéressent rien en nous profondément, ils peuvent être tels ou tels, cela n'altère en rien notre moi propre; ce ne sont que le reflet du monde qui est placé en face de nous, du monde que nous ne sommes pas. C'est pourquoi nous consentons avec plaisir à ses changements. Mais, en ce qui concerne l'intérêt de notre salut, nous ne pouvons y trouver de plaisir à ces changements. Nous avons besoin, à cette fin, d'un point fixe, qui réponde à la durée de notre sentiment du moi, puisque c'est précisément ce moi qu'il faut défendre et sauver. Il faut donc que cet intérêt ait une base qui, au delà de tout ce qui est théorique, — pour assuré que ce soit, — ne soit pas autre chose que la *croyance en un homme*, croyance qui, indubitablement, contient un élément religieux de première importance. Cette croyance elle-même ne signifie cependant pas que nous croyons à l'existence de cet homme; elle ne signifie même pas que nous croyons à l'existence en lui de certaines propriétés concrètes; elle consiste dans le fait d'une attitude interne qui nous est propre, et qui manifeste

notre côté de notre relation à lui. Et elle manifeste ce caractère exactement comme fait la croyance religieuse : la croyance en un homme peut nous attacher à lui plus étroitement que tout ce que nous savons de lui démonstrativement, peut triompher de toutes les preuves théoriques de ses erreurs, ou plus exactement s'émouvoir aussi peu de ces preuves que d'événements se passant dans un pays lointain, qui parle une langue étrangère.